

*El todo en el fragmento: el amor como núcleo metódico de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar**

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo**

Resumen

Son diversas las relaciones que se pueden plantear sobre la relación entre estética, belleza y acontecimiento, al igual que sobre la vía estética y la histórica. En este marco se despliega la relectura

* Este artículo fue elaborado sobre la base de la ponencia titulada "El todo en el fragmento: belleza y palabra como acontecimientos", que fue leída en el XX Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica: Temporalidad, Acontecimiento y Destino, realizado en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, del 1.º al 4 de septiembre de 2009.

** Doctora en Letras. Actualmente se desempeña como Profesora Titular Ordinaria de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras y Teología (UCA), en la Maestría en Comunicación Audiovisual (UCA) y en la Facultad de Filosofía (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino). Ha sido Profesora Invitada de la Facultad de Humanidades (Universidad de Montevideo - Uruguay) y del Magíster y Doctorado en Letras (PUC-Chile). Se desempeña además como: miembro suplente del Consejo Académico de la Facultad de Teología (UCA); directora del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología en la Facultad de Teología (UCA); Vocal de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Teología (2010-2013) y de la Comisión Ejecutiva del Proyecto Bicentenario Patrio (2010-2016) de la UCA. Es investigadora con Dedicación Especial en la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Su área de investigación es el diálogo interdisciplinario entre Literatura, Estética y Teología. Entre los libros propios se destacan *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2002) y *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Juiz de Fora - Buenos Aires: Ediciones Subiaco, 2007). Entre los libros colectivos que ha dirigido: *El camino de la belleza. Documento y comentarios* (Buenos Aires: Agape Libros, 2009), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: Agape Libros, 2010). Es directora de las Jornadas: *Diálogos entre Literatura, Estética y Teología* (2002-2004-2007-2010) y miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (2007 Río de Janeiro alalite), de la cual fue presidente por el período 2008-2010. Contacto: ceciliapalumbo@sion.com.

que hacemos de *El todo en el fragmento* de Hans Urs von Balthasar, desde donde es posible afirmar que la distancia cronológica nos ofrece la posibilidad de una mirada retrospectiva a partir de la cual profundizar en la dimensión *kairológica* y, de este modo, evaluar mayores posibilidades de la proyección histórica.

Palabras clave

Todo, fragmento, tiempo, estética teológica, Hans Urs von Balthasar.

The whole in the fragment: love as methodical core of the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar

Abstract

There are various relationships that can be raised about the connection between aesthetics, beauty and event, as well as on the aesthetic and historic route. In this framework, we deploy the rereading of *the whole in the fragment* of Hans Urs von Balthasar, where it is possible to say that the chronological distance gives us the opportunity to make a retrospective look from which it is possible to go deeper in the *kairologic* dimension, and thus evaluate greater chances of historical projection.

Keywords

The whole, fragment, time, theological aesthetics, Hans Urs von Balthasar.

Breve y de gran densidad semántica es la fórmula que encabeza el título de este artículo. *El todo en el fragmento* no sólo es el nombre de una obra publicada por Hans Urs von Balthasar en 1963,¹ en la que realiza una reflexión acerca de la relación entre el tiempo, la historia y la integración de ambos en la Palabra, sino que dicha fórmula puede considerarse como una síntesis magistral del núcleo originario de su pensamiento.

El interés del autor por el sentido del tiempo ya había aparecido en escritos anteriores, publicados entre 1957 y 1959: en dos artículos² y en un pequeño ensayo titulado *Teología de la historia*³. Mientras estos fueron inmediatamente traducidos al español, *El todo en el fragmento* debió aguardar cuarenta y cinco años, exactamente hasta el año 2008, para comenzar a circular en nuestra lengua⁴.

Consideraremos los mencionados avatares de la traducción y recepción de esta obra como preludeo del tema que nos ocupa, a saber: la temporalidad *kairológica* de la figura estética como fragmento en el que el todo se manifiesta y acontece en el tiempo histórico de cronos. En efecto, la distancia cronológica nos ofrece la posibilidad de una mirada retrospectiva desde la cual profundizar en la dimensión *kairológica*, ya que permite una más amplia evaluación de las posibilidades de la proyección histórica de la fórmula en vistas a las preocupaciones de nuestro principio de milenio.

Dicho lo cual desplegaremos nuestra reflexión en tres tiempos: en el primero, trataremos sobre las tensiones de la fórmula «el todo en

1 Se cita por la 1.ª edición en castellano: Hans Urs Von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008). Se ha confrontado con la 2.ª edición del original en alemán: Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln: Johannes Verlag, [1963] 1990).

2 Hans Urs von Balthasar, "Implicaciones de la palabra" y "Palabra e historia", en *Ensayos Teológicos 1. Verbum Caro* (Madrid: Cristiandad, [1960] 1964): 41-63; 65-77.

3 Hans Urs von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Encuentro, [1959] 1992).

4 Las traducciones al inglés, francés e italiano, que fueron realizadas en la década del 60, presentan interesantes variantes de interpretación del título. La americana traduce por *Una antropología teológica* (New York: 1967), la inglesa en cambio *El hombre en la historia* (London: 1967), la francesa *De la integración* (Paris: 1969) y la italiana mantiene la figura balthasariana de *El todo en el fragmento* (Milano: 1970) como hará luego la española (Madrid: 2008). A la luz de estas interpretaciones podríamos decir que el tema central de la obra es la integración de la historia humana en el Cristo que se hizo historia.

el fragmento»; en el segundo, propondremos la figura estética como «forma fragmentaria» *en* la que se manifiesta la belleza del ser *como* totalidad radiante; y, en el tercero, proyectaremos «la integración en la Palabra» propuesta por Balthasar hacia la fórmula «el espíritu en la letra» en el marco actual de la devaluación del lenguaje.

1. Las tensiones de la fórmula «el todo en el fragmento»

"El todo *en* el fragmento, sólo porque el todo *como* fragmento"⁵: así explicita Balthasar el sentido de la fórmula en uno de los pasajes del libro, orientando al lector sobre el camino de su interpretación. En vista de lo cual, podemos advertir en ella dos tensiones: la que se suscita entre *el todo* y *el fragmento*, y la que provoca el condicionamiento que el *como* le impone al *en*. Lo fundamental de la fórmula no está tanto en los términos de la polaridad sustantiva *todo-fragmento*, sino en los términos de la polaridad de las partículas *en-como* que indican el lugar y el modo de ser: porque el todo se manifestó una vez *como* fragmento, pueden los fragmentos ser lugares *en* los que el todo se manifieste.

No se trata de una manifestación temporal cualquiera, sino de una irrupción vertical que se produce en la línea del tiempo, pero que a la vez está fuera del tiempo: un *kairós*, imprevisible, sobreabundante de sentido, una teofanía. Este acontecimiento se encuentra, para Balthasar, en el centro de la historia. La fragmentariedad del amor absoluto es el lugar donde Agustín ubicó la historia; por ello, toda epifanía de la totalidad habrá de seguir la ley interna de la Encarnación de Dios en Cristo. A partir de este *kairós*, el todo se manifestará en aquellos fragmentos que, habiendo aceptado con humildad su condición de tales, no buscan superar su fragmentariedad temporal

5 Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, op. cit., 246. El texto original en alemán: "Das Ganze im Fragment, nur weil das Ganze als Fragment" (Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, op. cit., 260).

en virtud de ningún titanismo ni por efecto de ninguna huida, sino que siguen la tercera vía del amor. Dice Balthasar al respecto:

El Cordero de Dios no vino ni como león ni como lobo. Él recorrió la senda estrecha e, invitándonos a seguirla tras él, nos dio la esperanza de poder evitar todo titanismo humano. Ni las derechas ni las izquierdas consiguen tolerar que la existencia en el tiempo sea fragmentaria. Ofrecen fórmulas para convertir un fragmento en el todo, o incluso para que pueda ser considerado como el todo en sí mismo. [...] Ni los unos ni los otros pueden acoger el programa del Cordero, que permanece fiel a la tierra precisamente porque es en verdad *humilis* (ligado al *humus*) de corazón⁶.

Tampoco las actitudes de huida hacia la apariencia y hacia el combate trágico, que dan la espalda a la fragmentariedad histórica del amor, son admitidas en esta vía del amor, dado que no se insertan como fragmentos *en* el devenir histórico sino que buscan huir del azote del tiempo cronológico. Así presenta el autor la cuestión:

La primera vía consiste en un movimiento de elevación del corazón, que deja tras sí la totalidad de la existencia terrena, cargada de contradicciones, a fin de refugiarse en la región de una fuerza divina ultraterrena. La idea de fondo es una sola y es sorprendentemente simple: toda multiplicidad y contraposición a la unidad se ha separado de ella de alguna manera misteriosa; sólo la unidad puede ser el verdadero ser. De este modo, la diferencia entre Dios y el mundo, entre unidad y multiplicidad, es también la que existe entre el ser verdadero y el ser falso, entre la existencia y la apariencia. [...] El carácter contradictorio de la existencia es, como tal, tan fundamental y tan auténtico que el problema de la salvación no puede dejar de tenerlo en cuenta. La solución de declarar la existencia pura apariencia elimina con el mal también el bien. ¿Qué es lo que en verdad hace la vida grande y profunda sino el dolor y su situación trágica? [...] En sentido contrario a la vía de las apariencias, que pone en primer lugar la eliminación del dolor y apunta, por consiguiente, a la aniquilación de la sed de la concupiscencia, la vía de la lucha trágica no pierde nunca el contacto con la realidad histórica⁷.

La primera es una huida *del* dolor, la segunda es una huida *hacia* el dolor heroico. Y aunque en ninguno de ambos casos el dolor se presenta como fin en sí mismo sino como camino de liberación, y aunque haya puntos de contacto entre la vía bíblica y las vías men-

6 Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, op. cit., 11-12.

7 *Ibid.*, 70-71, 73,75.

cionadas (con la vía de la apariencia, comparte “el esquema formal de un mundo que sale de Dios y vuelve a él”; con la vía del combate trágico tiene en común, “la seriedad dramática que pone en el centro la cruz”)⁸, sin embargo, la distancia entre estas y la vía cristiana radica justamente en que la acción liberadora del amor de Dios se realiza *en la historia, en el fragmento de cada historia*. Porque se hizo historia *como* fragmento, Cristo devino en centro de integración y de unidad de todo fragmento. Por ello, afirma Balthasar:

La diferencia decisiva consiste en esto: que el acontecimiento de la salvación a través del cual llega el hombre a la relación salvífica con Dios, se desarrolla en la historia; Dios no realiza un signo o no dice una palabra al hombre, sino que convierte al hombre mismo, con toda su incertidumbre, debilidad e imperfección, en el lenguaje con el que Él expresa la palabra de la salvación plena. Dios se sirve asimismo de una existencia distendida en el tiempo como de un escrito en el que imprime el signo de una eternidad supratemporal para el hombre y en el mundo. El Hombre Jesús, cuya existencia es este signo y palabra de Dios para el mundo, debe vivir, por tanto, al mismo tiempo la trágica *diástasis* de la temporalidad y el dominio victorioso de ésta (Agustín) [...] Si esto ha acontecido, la existencia histórica ha sido colocada sin verse privada de valor ni reducida a pura apariencia ni sin tener que renegar de ella en el movimiento del retorno a Dios. La síntesis cristológica realizada aquí se diferencia radicalmente de toda síntesis elaborada por la imaginación mítica; su fuerza se encuentra -más allá de toda expectativa y de toda imaginación- en la resurrección de la muerte⁹.

A partir de este acontecimiento, el lugar de manifestación del Dios vivo será lo concreto de la realidad histórica. Esta irrupción habrá de ser inesperada y se producirá en la extrema humildad y en la indefensa desnudez del amor¹⁰. No se interpreta ya al hombre como fragmento en el interior de su propio enigma, sino que se lo interpreta en el lugar donde está ya “predispuesto”, “orientado”, “informado”, “instruido” por el amor de Dios¹¹. Pero para que esto acontezca, para que la totalidad discurra y resplandezca en los fragmentos, estos han

8 *Ibid.*, 78,79.

9 *Ibid.*, 79-80.

10 *Ibid.*, 82-83.

11 *Ibid.*, 84.

de conocer y aceptar su constitutiva fragmentariedad¹². La figura estética podrá ser considerada como uno de estos fragmentos en la medida de su «transparencia» respecto a la belleza total, de su entitativa condición de «interioridad» manifestada ante otro y de su acción histórica en tensión hacia la promoción de la «dignidad» humana¹³. A la consideración de la figura estética desde la perspectiva de su fragmentariedad histórica dedicaremos, entonces, el segundo momento de nuestra exposición.

2. La figura estética como fragmento en el que se manifiesta el todo

Mirado retrospectivamente, no resulta casual la coincidencia temporal que existe entre la gestación y publicación de las obras de temática histórica ya mencionadas y las que tienen como centro la figura estética. Fue precisamente entre 1961 y 1963 cuando salieron a la luz los tres primeros volúmenes de *Gloria*¹⁴ y un cuarto libro llamado *Sólo el amor es digno de fe*, en el que el autor realiza un "esbozo" de su estética teológica¹⁵. "La tercera vía: la del amor"¹⁶ es el nombre de uno de los capítulos de *El todo en el fragmento*; análogamente, "El tercer camino del amor"¹⁷ es uno de los títulos internos de *Sólo el amor es digno de fe*. Publicados en 1963, ambos textos proponen entonces el camino del amor como vía superadora de la apariencia y del combate trágico, el primero, de las reducciones cosmológica y antropológica, el segundo. Lo cierto es que la vía histórica del *todo*

12 *Ibid.*, 116.

13 Se podría establecer un paralelo entre estas tres condiciones de la figura estética como fragmento (transparencia, interioridad y dignidad) y la triple autotranscendencia de la figura (hacia el ser, hacia el sujeto como un otro y hacia la acción y la verdad). Cf. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, "Dante Alighieri: figura y estilo. La *Divina Comedia* desde la hermenéutica de Hans Urs von Balthasar", en *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Juiz de Fora-Buenos Aires: Edições Subiaco-Ediciones de la Facultad de Teología, 2007), 420-425.

14 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, [1961] 1986); *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos eclesiales* (Madrid: Encuentro, [1962] 1986); *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos laicales* (Madrid: Encuentro, [1962] 1986).

15 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, [1963] 1988), 11.

16 Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, op. cit., 78-87.

17 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, op. cit., 45-54.

como *fragmento* y la vía estético-teológica del *contenido como forma* confluyen en el amor desbordante y objetivamente manifestado. En el camino del dentro-fuera del amor que se manifiesta, Balthasar encuentra una superación a la dialéctica planteada entre el arriba y el abajo, entre la trascendencia de lo divino y la inmanencia de lo humano, precisamente porque el amor es percibido como fuente sobreabundante que fluye desde la *interioridad de Dios* hacia la *interioridad humana* por la vía de la *exteriorización de la manifestación*.

La perspectiva histórica del *todo en el fragmento* arroja nueva luz sobre la relación entre estética, belleza y acontecimiento que se da en la figura estética, en la medida en que introduce la dimensión *kairológica* en el dinamismo de manifestación del *contenido en la forma*. Ya en el primer tomo de *Gloria*, publicado dos años atrás, el autor había señalado el carácter *kairológico* inherente a la figura en sí y a su correspondiente, cuando decía que:

La experiencia estética es la unidad de la suprema concreción posible de la forma individual y de la máxima universalidad de su significado o de la epifanía del misterio del ser en ella. La más densa experiencia extracristiana liga además esta epifanía a un lugar y a un tiempo, a un *kairós*, a un acontecimiento: en el dios que aparece, lo divino se acercó a los hombres y se reveló a ellos¹⁸.

Es en el marco de la confluencia de la vía estética con la vía histórica donde la figura adquiere su pleno desarrollo. Tres notas se derivan de la incorporación de la dimensión *kairológica* a la figura estética: la «transparencia», la «interioridad» y la «dignidad». Se trata de tres ganancias procedentes de la estética teológica cuyo efecto alcanza a toda figura estética.

En primer lugar, como acontecimiento único la figura de Cristo se muestra en completa «transparencia» al amor del Padre, quebrando toda proporción humana. Análogamente, "cuanto más elevada y valiosa es una forma tanto más transparente se hace para la luz del

18 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, op. cit., 213.

ser"¹⁹. Por ello, cuando la figura es expresión de la gloria del amor que se abaja hasta la desfigura, nos arrastra hacia lo profundo, nos previene de la banalidad, de la falsedad, del engaño. El fragmento se vuelve entonces transparente al todo.

En segundo lugar, la «interioridad». Es cierto que la objetividad de la gloria manifestada en la figura histórica nos descentra de nosotros mismos y nos ubica en otro plano, pero también lo es que para percibir la gloria se requiere la mirada del simple, el ojo sano²⁰. "El método de ser sencillos frente a la simplicidad divina" es el método de la mirada interior. Porque manifiesta la «interioridad» de sus entrañas, Dios irradia su gloria y entonces la figura estética se autotrasciende hacia el drama de la existencia. Cuando la figura está enraizada en lo existencial nos hace tender hacia adelante, nos abre a la esperanza. La «interioridad» del todo y la «interioridad» del fragmento al encontrarse generan un espacio de creatividad en recíproca sintonía figural con el otro.

En tercer lugar, la «dignidad». "Si la mirada no se dirige hacia el centro y desde él contempla el todo, nada en sus márgenes es comprensible"²¹. Efectivamente, los fragmentos alcanzan su plena manifestación y su correspondiente comprensión cuando son iluminados desde el centro de la interioridad de la figura. La belleza de esta figura sólo "se verá si se ha reconocido que el centro de todo es el libre amor de Dios que justifica a los hombres"²². Por ser belleza que salva, esta belleza «dignifica» al ser humano.

De la incorporación de estas tres notas podemos inferir algunas conclusiones que atañen al recíproco intercambio entre la fórmula el todo en el fragmento y la figura estética. Primero, que dado que el fragmento no se identifica con el todo, tampoco se identifican conte-

19 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 7. Nuevo Testamento* (Madrid: Encuentro, [1969] 1989), 16.

20 Cf. *Ibid.*, 16-17.

21 *Ibid.*, 19.

22 *Ibid.*, 20.

nido y forma en la figura estética, sino que mantienen distancia en virtud de la luz que brotando del centro los acerca y los distingue a la vez. Segundo, que si es propio del humilde saber que existe una distancia ontológica entre el fragmento y la totalidad y que es vano intentar anularla, el afán de totalización puede encontrar en la figura estética cobijo y resguardo, pues ella es siempre fragmentaria²³. Tercero, que las grietas de la historia, los fragmentos dispersos, son parte de un sentido mayor que es incomprensible e inabarcable para el hombre, pero que, sin embargo, el humilde fragmento se sabe albergado por un sentido que no es proyección subjetiva, sino manto protector que proviene de afuera entregándose de modo sobreabundante. Desde este triple horizonte avanzamos hacia el tercero y último movimiento de nuestra exposición en el que proponemos aplicar lo dicho al binomio *letra y espíritu*.

3. De la integración en la Palabra al «espíritu en la letra»

Coinciden filósofos, teólogos y poetas cuando en la fragmentariedad de sus decires dejan *acontecer* la irrupción de lo sagrado²⁴. El lenguaje de la metáfora y del símbolo son lenguajes fragmentarios en los que el todo se presentifica. Dice Mandrioni al respecto, en un artículo sobre "Educación y cultura", subtítulo precisamente "El todo y el fragmento":

La metáfora le permite al poeta, mediante el ministerio de la palabra, reunir las cosas en el corazón. El corazón es el espíritu en su más grande vecindazgo con la sangre. Gracias al poeta las cosas dichas abandonan las distancias que las separan y pasan a existir en el reino de la interioridad cordial. Aspiración de toda gran poesía sería la factura del poema

23 Cf. Héctor Delfor Mandrioni, "Educación y cultura. El fragmento y el todo", en Saturnino Álvarez Turienzo y Héctor D. Mandrioni, *Cultura y Educación* (Buenos Aires: Docencia, 1984), 59-60.

24 Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, op. cit., 250-251.

total que pudiera reinstalarnos en el paraíso perdido de la inocencia, en la primera mañana del mundo"²⁵.

La metáfora y el símbolo reúnen lo disperso, lo disgregado, lo separado, y lo realizan con la fuerza de lo singular, con la polisemia abierta de una imagen siempre renovada. La metáfora y el símbolo saben de su fragmentariedad, no tienen pretensión de totalidad. Si pretendieran absolutizar al ser que nombran se autodestruirían.

Pues bien, para Balthasar, resulta muy difícil ser poeta y ser filósofo en auténtica contemplación del ser en tiempos de "extrema devaluación del lenguaje"²⁶. Por ello eleva la apuesta hacia el plano teológico de la Encarnación y propone considerar al hombre mismo como lenguaje de Dios, a fin de que en el fragmento Cristo todos los fragmentos encuentren su centro y su sentido:

Jesucristo es la Palabra. La Palabra y el lenguaje, simplemente. La Palabra y el lenguaje de Dios en la palabra y el lenguaje del hombre. Hombre mortal como lengua del Dios inmortal. La forma de su palabra lleva en sí misma su propia credibilidad, del mismo modo y todavía más que como la palabra de un gran poeta da testimonio de sí misma y no necesita nada más. La palabra de un gran poeta no puede ser infirmada por la crítica filológica: es lo que es y actúa según lo que es, sin preocuparse de la alabanza o vituperio de los filólogos²⁷.

La integración de las palabras en la Palabra se realiza, para Balthasar, sobre la base del mismo dinamismo de la historia y de la figura estética. Una tercera polaridad se integra ahora a las dos anteriores del *todo en el fragmento* y del *contenido en la forma*: la *del espíritu en la letra*. Atravesadas por el destino mortal las palabras llegan hasta nosotros debilitadas, privadas de aquel poder que les venía de Dios y que incluía la fuerza de la respuesta.

Lo que el poeta dice está destinado a hundirse, las palabras pierden su contacto con la realidad y se quedan sin fuerza. Esta extenuación del discurso provoca un empobrecimiento del lenguaje: se introduce un elemento de vacuidad en las mismas palabras. Una especie de cansancio se apodera del lenguaje en su conjunto: las palabras no llegan a las cosas,

25 Héctor Delfor Mandrioni, *op. cit.*, 66.

26 Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, *op. cit.*, 248-250.

27 *Ibid.*, 250.

no tiene contacto con ellas ni están en condiciones de rescatarlas de su fragilidad, y la suprema contradicción de su destino de muerte sopla como un viento gélido a través de las ventanas abiertas del lenguaje. Las palabras, afligidas por ese proceso de extenuación, se marchitan y se resecan, y al final se separan de las estructuras que sostienen el lenguaje como hojas de un árbol embestidas por la tormenta, abandonadas a sí mismas, amontonadas y dispersadas después de nuevo por el viento. Ya no tienen fuerza para significar; nadie las vuelva a conectar con el Todo, se quedan en conceptos abstractos, son recipientes que se pueden vaciar o llenar a voluntad²⁸.

Siguiendo a los Padres, también Balthasar concluirá que "por medio de la Encarnación del Verbo, toda letra es ya espíritu"²⁹, en virtud de que en Él el espíritu se hizo letra, fragmento, historia. "El todo *en* el fragmento porque el todo *como* fragmento": volvemos al comienzo para señalar que "Dios a fin de que su alianza y su diálogo con el hombre no queden definitivamente interrumpidos a causa del hombre, quiso permitir más bien que se rompiera el corazón de su Palabra eterna en la Cruz"³⁰. De la cruz brota toda mística del silencio que queda incluido en la superpalabra, de allí procede "toda palabra nueva cargada de esperanza, con la que el hombre responde al Dios que se revela en el amor, adquiere forma y resuena desde el infinito firmamento silente del ser que envuelve todo lo que existe."³¹ Jesucristo permanece en el Padre como ese niño que una vez fue y que nunca dejó de ser. La integración se realiza entonces en la Palabra silente, que es palabra histórica, en esa mirada contemplativa –estética– en la que justamente el niño y el moribundo, las dos puntas de la vida, coinciden:

El niño, recostado en la cuna como en la «Mañana» de Runge, está sumergido en la contemplación. En una contemplación que difícilmente se distingue de la identidad que el que mira y el que es mirado constituyen en el origen, en Dios. Nunca más recuperará el hombre esta mirada, excepto tal vez al final, cuando los ojos de los moribundos se dilatan con una atención terrible, silenciosa, para volver a ver aquello de lo que la criatura, al entrar en la vida, se había apartado. El que está muriendo

28 *Ibid.*, 248-249.

29 *Ibid.*, 2008, 147.

30 *Ibid.*, 146.

31 *Ibid.*, 143.

debe llevar a cabo esta conversión que humilla hasta el fondo su libertad y madurez; a ella se refiere el Señor cuando pone a un niño en medio del grupo: «Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos. Así pues, quien se humille como este niño, ése es el mayor en el Reino de los Cielos» (Mt 18,3-4)³².

La *letra* es fragmento como lo es la vida que se desenvuelve entre el nacimiento y la muerte. Contemplar, soñar, jugar: en la armonía de estas tres acciones infantiles se resuelve la tensión entre el *espíritu* y la *letra*, pues es en el *ser como niños* donde *el espíritu se vuelve letra*. "Si la palabra huye ante el destino o bien lo desafía con arrogancia, ningún artificio lo salvará de la inanidad"³³. El hombre lúdico enfrenta el destino sin soberbia, como un niño que juega, un simple que contempla³⁴. Hacer de sí mismo una respuesta fragmentaria, en cuya pobreza la totalidad se manifieste porque ha encontrado en ella su morada, es el camino humano donde belleza y palabra se encuentran para irradiar desde su figura la gloria desbordante de la fuente originaria, que es el acontecer siempre renovado y fluyente de donde brota todo comienzo, toda infancia, toda esperanza.

Bibliografía

-
- Balthasar, Hans Urs von. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, [1963] 1990.
- _____. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- _____. *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, [1961] 1986.
- _____. *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos eclesásticos*. Madrid: Encuentro, [1962] 1986.

32 *Ibid.*, 164.

33 *Ibid.*, 235.

34 Cf. Hugo Rahner, *El hombre lúdico* (Valencia: Edicep, 2002).

- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales*. Madrid: Encuentro, [1962] 1986.
- _____. *Gloria. Una estética teológica 7. Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, [1969] 1989.
- _____. "Implicaciones de la palabra". En *Ensayos teológicos 1. Verbum Caro*. Madrid: Cristiandad, [1960] 1964, 65-77. [El artículo fue publicado por primera vez en *Catholica* 13 (1959): 50-64.]
- _____. "Palabra e historia". En *Ensayos teológicos 1. Verbum Caro*. Madrid: Cristiandad, [1960] 1964, 41-63. [El artículo fue publicado por primera vez en *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957): 3-14.]
- _____. *Si no os hacéis como este niño...* Barcelona: Herder, [1988] 1989.
- _____. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, [1963] 1988.
- _____. *Teología de la historia*. Madrid: Encuentro, [1959] 1992.
- Mandrioni, Héctor Delfor. "Educación y cultura. El Fragmento y el todo". En Álvarez Turienzo, Saturnino - Mandrioni, Héctor D. *Cultura y Educación*. Buenos Aires: Docencia, 1984, 59-86.
- Rahner, Hugo. *El hombre lúdico*. Valencia: Edicep, [1948] 2002.
- Saint-Pierre, Mario. *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. París: Éditions du Cerf, 1998.
- Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Vignolo, Roberto. *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*. Milán: Istituto Propaganda Libreria, 1982.

Recibido: 5 de abril de 2011

Aceptado: 19 de agosto de 2011